
¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo *intempestivo*

*Why a History of Medieval Philosophy?
John Marenbon and the untimely thesis*

PEDRO MANTAS ESPAÑA

Universidad de Córdoba
Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades
Área de Filosofía
14071 Córdoba (España)
fs1maesp@uco.es

Abstract: The current study analyzes John Marenbon's thesis concerning the continuing significance of the History of Medieval Philosophy, especially as this thesis contributes to the current debate about the contribution of history of the History of Philosophy. To contextualize and clarify Marenbon's approach to the issue, this paper examines both the explicit sources of his argument as well as other implicit sources supporting it.

Keywords: Medieval Philosophy, untimely, John Marenbon, Bernard Williams.

Resumen: El estudio analiza la reflexión planteada por John Marenbon sobre el sentido que todavía hoy podría albergar una Historia de la Filosofía Medieval, dentro del debate sobre la contribución que la Historia de la Filosofía puede ofrecer a la filosofía. Para contextualizar y contribuir a una dilucidación del problema y la argumentación que Marenbon plantea, he rastreado tanto sus fuentes explícitas como aquellas que actúan como un soporte no declarado en la orientación de su propuesta.

Palabras clave: Filosofía medieval, intempestivo, John Marenbon, Bernard Williams.

RECIBIDO: AGOSTO DE 2017 / ACEPTADO: OCTUBRE DE 2017
DOI: 10.15581/009.52.2.005

ANUARIO FILOSÓFICO 52/2 (2019) 355-380
ISSN: 0066-5215

Desde mediados del siglo XX no son pocas las voces, especialmente en el ámbito del pensamiento analítico, que han insistido en criticar y rechazar la pertinencia de la Historia de la Filosofía como elemento genuino del curriculum filosófico. En el siglo XXI, y para sorpresa de no pocos estudiosos, algunos pensadores próximos a la filosofía analítica no han dudado en volver a detenerse ante un problema que, en principio, daba la impresión de quedar muy alejado de sus intereses intelectuales explícitos. Es cierto que esto no debería extrañarnos del todo si aún no hemos olvidado aquella obra tan leída y citada de la década de los ochenta *Philosophy in History*¹; recordaremos que la obra incluía aportaciones de figuras tan prominentes como Burnyeat, MacIntyre, Taylor o Ayers, entre otros —la obra alcanzó una difusión más que extraordinaria, si se tienen en cuenta sus nueve reediciones—. Dos décadas después (2005) se editó un volumen que, en cierto modo, venía a rememorar aquella edición de Rorty, me refiero a *Analytic Philosophy and History of Philosophy*² que incluye trabajos de pensadores tan prestigiosos como Anthonny Kenny o Michael Ayers. Tanto en estas obras como en un trabajo más reciente a cargo de Marcel van Ackeren, Jörn Müller y Theo Kobusch —encabezado con un título tan explícito como *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position*—³, la cuestión vuelve a ser replanteada una vez más. Y aunque es cierto que en el volumen de Van Ackeren podremos reencontrarnos con algunas de las cuestiones y argumentos que ya se plantearon en la ediciones de Rorty y Sorrell —con algunas aportaciones dispuestas a reconsiderar el interés de los estudios histórico-filosóficos—, en *Warum noch Philosophie?* descubrimos algunos nuevos planteamientos tan sugerentes como el expuesto por un lucido medievalista como John Marenbon, a tra-

-
1. R. RORTY, Q. SKINNER, J. SCHNEEWIND, *Philosophy in History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984).
 2. T. SORELL, J. ROGERS (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 2005).
 3. M. VAN ACKEREN, T. KOBUSCH, J. MULLER (eds.), *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position* (Walter de Gruyter, Berlin, 2011).

vés de una contribución que lleva por título “Why Study Medieval Philosophy?”⁴.

Podría pensarse que la cuestión formulada por Marenbon (“¿Por qué estudiar filosofía medieval?”) se nos presenta como una aportación más dentro del debate contemporáneo en torno a la cuestión “¿Existe una filosofía medieval?” —de hecho, puede decirse que ambas cuestiones incluso poseen una cierta tradición que las vincula—. Sin embargo, el alcance de su trabajo no es tanto, que también, una matización sobre la pertinencia de los estudios sobre filosofía medieval, sino una dilucidación en torno a uno de los aspectos que se discuten en el volumen del que su ensayo forma parte: si en nuestro contexto intelectual y cultural hacer filosofía sigue siendo, todavía hoy y en muchos sentidos, una actividad tan relevante como necesaria, la contribución de una Historia de la Filosofía (en nuestro caso, una Historia de la Filosofía Medieval) al

-
4. J. MARENBON, *Why Study Medieval Philosophy?*, en M. VAN ACKEREN, T. KOBUSCH, J. MULLER (eds.), *op. cit.*, 65-78. La pregunta vuelve a formularse en la “Breve introducción a la filosofía medieval” que Marenbon ha publicado recientemente. El contexto desde el que ahora formula la cuestión no le permite matizar en profundidad, dado que se trata de una sucinta introducción al problema, no obstante, su respuesta no está exenta de interés. Las razones esgrimidas asumen una perspectiva más convencional: conocer la filosofía medieval, lo mismo que cualquier filosofía de pasado, permite conocer mejor cómo las investigaciones realizadas en el pasado “han sido adaptadas, absorbidas e integradas dentro de la presentación estándar de los problemas [actuales]”; el estudio de la filosofía medieval es un buen recurso que ayuda a conocer mejor en qué consiste la filosofía misma, y constituye un saber desarrollado a lo largo de 1.500 años, imprescindible para cualquier intelectual que desee conocer el mundo y su pasado. No obstante, Marenbon aprovecha la oportunidad que le brinda su breve introducción al problema para sugerir una respuesta muy convincente a dos grandes malentendidos sobre la filosofía occidental y su historia: el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval permite constatar que el pensamiento y la cultura occidental no es “eurocéntrica [...] y culturalmente monolítica, y no excluye a los que vivieron en los márgenes de Europa. [Investigar el pensamiento medieval] pone de manifiesto que la filosofía occidental es una tradición unificada, pero no monolítica: es cultural, [geográfica] y religiosamente diversa”. Al mismo tiempo, el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval “muestra que la historia de la filosofía no puede ser comprendida al margen de la historia de las religiones, no sólo porque ello es verdad para el milenio y medio en el que ésta se prolonga, sino porque muestra cómo la filosofía y la religión ya antes estaban entrelazadas, y hasta mucho tiempo después.” Véase J. MARENBON, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction* (Oxford University Press, Oxford, 2016) 117-120.

conjunto del pensamiento filosófico no sólo no es prescindible sino muy enriquecedora. En el breve ensayo de Marenbon se abordan dos vertientes del problema: inicialmente, se exploran algunas vías de justificación para nuestra actividad como historiadores del pensamiento; al mismo tiempo, el ensayo nos sumerge en la rica tradición de las reflexiones filosóficas en torno a la legitimidad de los estudios históricos, retomando e interpretando una sugerente aportación en la que nos detendremos posteriormente.

La respuesta de Marenbon a la pregunta que da título a su texto se estructura en tres partes. En la primera, se examinan algunas de las justificaciones que suelen emplearse en el estudio de aquello que él denomina “filosofía anticuada” —más adelante veremos a qué se refiere con esta expresión—. En la segunda, se analizan algunas de las razones empleadas para justificar el estudio del pensamiento medieval, así como los motivos desde donde considerar excluidas dichas justificaciones —entre ellas, el tratarse de un pensamiento a menudo caracterizado por su relación con cuestiones vinculadas o ligadas a ámbitos religiosos—. El análisis se cierra con una tercera sección en la que se aportan algunas buenas razones para el estudio de los pensadores medievales; ello no obsta para que, al mismo tiempo, se insista en advertirnos —una vez más en los últimos decenios—⁵ sobre el sentido tan ambiguo y falto de rigor que se encierra en expresión “medieval”.

Vínculos con cuestiones religiosas aparte, las justificaciones para estudiar filosofía medieval —escribo “filosofía” y no “pensamiento” pues aunque esta distinción forma parte del debate, es el término que Marenbon emplea— no son muy distintas de las que uno puede alegar si pretende hacer valer el interés que posee, por ejemplo, el estudio de algunos aspectos de la obra de Aristóteles, Descartes, Hume, Kant o Frege. Al contrario que en estos casos, y cuando ni tan siquiera resulta factible establecer vínculos preliminares entre una filosofía del pasado y el pensamiento contem-

5. Baste citar, por ejemplo, el sentido y la orientación con la que se ha estructurado la extraordinaria *Historia de la filosofía medieval* editada por Robert Pasnau, véase R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 vols. (Cambridge University Press, Cambridge, 2010).

poráneo, es entonces que estaríamos hablando de una “filosofía anticuada”:

Algo de la filosofía del pasado se encuentra vinculada al filosofar actual pues habitualmente proporciona, como mínimo, los puntos de partida para la discusión. Muchos elementos de la obra de Hume, Kant y Frege, por ejemplo, y ciertos aspectos de Descartes, Leibniz y, quizás, Aristóteles se encuentran hoy conectados a la filosofía de este modo. Para la filosofía que no posee tal conexión, empleo la descripción “filosofía anticuada”⁶.

Pero aunque no resulta nada difícil entender expresiones como “sistema operativo anticuado” o “cirugía anticuada”, ¿qué podría significar el adjetivo “anticuado” si se lo emplea para caracterizar a la filosofía? Si las razones para aceptar o rechazar el estudio de la historia de la filosofía son tan diversas como matizadas, es razonable suponer que el estudio de una “filosofía anticuada” requerirá de mayores justificaciones.

Como acabamos de ver, Marenbon emplea la expresión “filosofía anticuada” para referirse a todo aquel pensamiento del pasado que no aporta, al menos habitualmente, puntos de partida para la discusión con el pensamiento filosófico actual. Quienes se oponen al uso de una expresión tan aparentemente peyorativa, niegan la pérdida de valor de determinadas filosofías del pasado, se oponen a aceptar dicha calificación y tratan de justificar el interés de su estudio —algo que no resulta difícil de entender entre quienes nos dedicamos al estudio del pensamiento y la ciencia en la Edad Media, donde la presión por justificar el sentido de nuestros estudios resulta cada día más insistente—.

En su trabajo, Marenbon analiza seis tipos de justificaciones. La primera de ellas, la “justificación filosófica”, defiende que los argumentos de la filosofía “anticuada” son una contribución útil para el debate actual; la segunda (“histórica”) propone el estudio de la

6. J. MAREN BON, *op. cit.*, 65-66. He traducido los textos originales.

“filosofía anticuada” como algo que pertenece a la Historia, pues su valor se vincula al interés general que podrían aportar los estudios históricos; la tercera (“división del trabajo”) se presenta como una superación de las dificultades que se encierran en la segunda, a saber, que los historiadores se centren en los elementos y secuencias históricas de los procesos (históricos), mientras que los filósofos se concentran en focalizar el análisis de los argumentos; la cuarta justificación (“los grandes filósofos”) asume que la filosofía resulta una materia de estudio tan difícil como exclusiva, a lo largo de la Historia sólo ha existido un puñado de grandes filósofos y el estudio de sus obras resulta del mayor interés; la quinta (“el enfoque literario”) admite que si grandes maestros como Virgilio, Shakespeare o Cervantes son lectura obligada en cualquier curriculum que se precie, no lo serán menos obras como la *República* de Platón, las *Confesiones* de San Agustín o las *Meditaciones* de Descartes; la sexta (“hacer que lo extraño resulte familiar”) tal vez sea la posición más próxima al pensamiento de Marenbon —nos detendremos en ella analizando a fondo su argumentación y explorando sus fuentes—; finalmente, la última de las justificaciones se expone como respuesta a la pregunta “¿Alguna [justificación] mejor?”.

En la primera que hemos mencionado más arriba (“justificación filosófica”) no se asumen los argumentos de aquellos que emplean el calificativo “anticuada” al hablar de filosofía: la contribución de la filosofía a la historia de la cultura occidental resulta esencial y, al menos en parte, permanece vigente o es valiosa para el debate contemporáneo; una filosofía podría quedar anticuada en determinados momentos, pero ese estatuto no tiene que ser permanente y puede cambiar a partir de nuevas interpretaciones que lo “actualicen”. Pero, ¿es esto posible?

No son pocas las aportaciones de la filosofía del pasado que han contribuido a la historia del pensamiento con argumentos y conceptos que han quedado integrados en la tradición filosófica, y que han sido gradualmente aceptados en diferentes contextos y lenguajes filosóficos; no obstante, Marenbon nos recuerda que “estas ideas y argumentos ya están ahí, en la tradición que los estudiantes de Filosofía aprenden como parte de su formación de un modo en

que les resulta útil, sin que exista necesidad de retrotraerse a los mismos viejos textos”⁷. También es cierto que algunas obras y líneas argumentales que ni fueron seguidas ni quedaron absorbidas por la tradición, podrían llegar a transitar desde el más absoluto de los olvidos hasta la privilegiada posición de un tesoro que queda al descubierto —algo que, sin duda, conocen bien muchos de los investigadores en Antigüedad Tardía y Edad Media—. Incluso es más que plausible que obras bien conocidas pero hoy relegadas, vuelvan a cobrar vida al ser leídas a la luz de propuestas contemporáneas capaces de reinterpretarlas —como actualmente ocurre con ciertos aspectos de la ética de Aristóteles, por poner un ejemplo—⁸.

No obstante, como sucede a gran parte de los investigadores que han tratado de releer textos tan distantes en el tiempo, Marenbon también reconoce que las bases en las que se apoyan estas obras quedan tan alejadas de la tradición moderna, que difícilmente pueden ser reimplantadas en el debate filosófico contemporáneo. Por otra parte, el arduo y difícil aprendizaje en aspectos clave de la tradición filosófica, el conocimiento de lenguas clásicas imprescindibles y, dependiendo de algunas tradiciones, un conocimiento del siríaco, árabe y hebreo, es algo que resulta de una complejidad escasamente viable⁹. En cualquier caso e independientemente de que ello pueda o no ser factible, ¿merecería la pena semejante esfuerzo para unas posibilidades de actualización o reinterpretación tan remotas?

La respuesta de Marenbon se resume en el enfoque que responde a la pregunta “¿alguna justificación mejor a las ya formuladas?”, es decir, ¿es posible matizar algunas de las propuestas planteadas? Veamos.

7. *Ibidem*, 67.

8. Véase J. PETERS (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective* (Routledge, New York-London, 2013).

9. En alguna de las discusiones paralelas del último encuentro del Grupo de trabajo *Aquinas and ‘The Arabs’*, liderado por Richard Taylor y celebrado en Córdoba (21-23 junio, 2016) quedó claramente de manifiesto que, dada la extraordinaria dificultad de alcanzar un dominio de lenguas tan diversas, la solución actual pasa por crear grupos de trabajo no sólo multidisciplinarios sino, también, especializados en las diferentes tradiciones lingüísticas a las que pertenecen los textos analizados.

Una de las razones que nos permite afirmar que el estudio de la historia de la filosofía tiene interés —aunque abarque muchos territorios “anticuados”— se encontraría en su capacidad para ponernos en contacto con aquello que constituye a la filosofía y su modo de operar. Entre algunas de sus particularidades, la reflexión filosófica se caracteriza por el intento de responder a la pregunta “qué es filosofía” o “qué hace que determinadas preguntas puedan ser consideradas *filosóficas*”. Se trata de cuestiones de segundo orden permanentemente abiertas sobre las preguntas de primer orden que los filósofos se plantean, y donde la Historia de la Filosofía puede ayudar a trazar líneas de continuidad y apuntar discontinuidades. Ese trazado no consistiría tanto en el desarrollo de una Historia intelectual al modo en que la realizan los historiadores, cuanto una historia hecha por quienes pueden analizar argumentos filosóficos: argumentos que acontecen en un contexto real y que están sometidos a circunstancias externas; un análisis hecho por filósofos capaces de evaluar qué objeciones pueden esgrimirse, o en qué medida esos argumentos tienen posibilidad de ser extendidos o adaptados.

En definitiva, la justificación inicial con la que Marenbon se plantea el estudio de una Historia de la Filosofía, no obstante las muchas obras y pensadores “anticuados” que integra, puede comenzar resumiéndose así: ayuda al filósofo a comprender y responder en mayor amplitud cuestiones de segundo orden involucradas en la base de su reflexión —se trata, sin duda, de una justificación clave—; al mismo tiempo, permite acceder de un modo más abarcante al reconocimiento de la Historia intelectual, y puede formar parte de una educación que siga incluyendo el acceso y comentario a algunos de los grandes textos filosóficos del pasado.

¿Puede extenderse esta justificación a la filosofía medieval? Para responder a la pregunta, Marenbon cree necesario interponer una aclaración preliminar sobre la posibilidad de una “filosofía” medieval.

Como se indicaba más arriba, la aclaración previa a la que Marenbon hace referencia toca una cuestión extensamente debatida en nuestro tiempo: ¿existe una “filosofía” medieval o, dadas sus vin-

culaciones de carácter religioso, es mejor hablar de “pensamiento” medieval?¹⁰.

Sin duda y aunque la respuesta puede matizarse extensamente, su forma de plantearla sintetiza bien el estado de la cuestión: en primer lugar, las obras de lógica medieval, los tratados de ciencia, los tratados explicados y producidos en el contexto de las facultades de artes, buena parte de la tradición de la *falsāfā* árabe, así como la tradición bizantina de los comentarios aristotélicos, no están directamente vinculados a religión revelada alguna. Pues aunque es cierto que muchas de las aportaciones intelectuales de carácter filosófico que se producen en la Edad Media surgen como respuesta a problemas que tienen su origen en cuestiones doctrinales, tanto su fundamentación como su estructura argumental poseen un carácter filosófico¹¹.

En segundo lugar, el excluir de esta nómina a filósofos cuya producción se encuentra vinculada a cuestiones de carácter religioso o teológico constituiría una pérdida irreparable, no sólo por lo que supondría el renunciar a trabajos tan notablemente agudos como los

10. Un debate del que ya dio buena cuenta el Coloquio de Erfurt organizado por la “Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale” (SIEPM), *What is Philosophy in the Middle Ages? 10th International Congress, August 25-30 1997*, y las actas correspondientes: J. A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Walter de Gruyter, Berlin, 1998), especialmente 19-68.

11. Llegados a este punto es necesario matizar dos aspectos de la cuestión. Por un lado y como hemos visto anteriormente (n. 5), el mismo Marenbon asume un hecho cultural e intelectual indudable que la historia de la filosofía medieval y la historia de la Edad Media nos enseñan: durante un milenio y medio como mínimo, la historia de la filosofía no puede ser comprendida al margen de la historia de las religiones. Por otro lado, y resulta prácticamente inviable poder sintetizar en una sola la razón por la cual la expresión “de carácter filosófico” deviene extraordinariamente compleja; si ésta se aplica al trabajo intelectual que se desarrolla desde la Antigüedad tardía hasta los inicios de la Modernidad, ello no impide intentarlo: nuestros argumentos referenciales parten de una determinada noción de Filosofía clásica y de Modernidad; el significado que damos a “modernidad” lo tomamos por referencia a nuestra concepción de lo “no” o “todavía no” moderno; lo que para nosotros constituye la Modernidad viene determinado por nuestro presente y por la evaluación de un desarrollo histórico construido desde nuestro presente. Si Descartes se ve a sí mismo como “moderno”, lo hace por oposición a un mundo intelectual que cree confuso y caduco, pero filosófico. Esto mismo podemos observarlo cuando analizamos el trabajo intelectual y la percepción que de sí poseen algunos de los intelectuales del s. XII —por citar un período al que he dedicado parte de mis estudios—.

que se condensan en la obra de Pedro Abelardo, Tomás de Aquino o Duns Escoto, por citar tan sólo tres de los grandes maestros; también se estaría haciendo un flaco favor a la verdad histórica, al sentido que, en su contexto, poseían aquellas obras y el conocimiento de su época que sus textos nos aportan. Finalmente, es indudable la contribución discursiva y conceptual de estas obras, no sólo en su momento histórico sino también en el contexto del pensamiento moderno y contemporáneo¹².

Llegado a este punto —una vez que las objeciones en torno a las posibles vinculaciones entre la filosofía medieval y el ámbito de la religión han quedado matizadas—, Marenbon cree poder responder a la pregunta inicial “¿Por qué estudiar filosofía medieval?”, ahora transformada en esta otra cuestión: “¿Por qué no deberíamos estudiar filosofía medieval?”. Y aunque da la impresión de constituir todo un despropósito, la pregunta tiene sentido; mucho sentido, pues como ocurría con el caso anterior, se centra en una cuestión muy debatida a lo largo del siglo veinte. Veamos.

Aunque sin extenderse, Marenbon se detiene, por un lado, en el debate sobre la delimitación de los pensadores y la cronología que podría emplearse para determinar un período de filosofía “medieval”; se detiene también en el concepto mismo de lo “medieval” originado en el Renacimiento y cuyo sentido no supuso mayor problema para la clasificaciones asumidas por los grandes historiadores de la filosofía del s. XIX —Cousin y Hauréau como dos de las figuras más representativas—.

-
12. Baste citar la influencia de algunos de estos maestros en las obras o conceptos de Leo Strauss, Maritain o Peirce. Y aunque el campo de las relaciones intelectuales del presente con la Edad Media abarca una extensa lista de pensadores, no cabe duda que Averroes, Duns Scoto o Tomás de Aquino son algunos de los más estudiados; por lo que respecta al debate actual, uno de los muchos ejemplos que pueden aportarse lo constituye la secuela que han generado trabajos como los de John Haldane en el contexto del “tomismo analítico”, véase el volumen dedicado por la revista *The Monist* al tomismo analítico, en J. HALDANE (ed.), *Analytical Thomism*, “The Monist” 80/4 (1997). También, y por citar una obra muy reciente, la segunda y tercera parte de la edición de Marco Salvioli dedicada a algunas reflexiones filosóficas que sugieren una lectura actual de la obra de Tomás de Aquino, véase M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis* (Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015).

Planteados estos dos problemas, y en sintonía con el rechazo al concepto de lo “medieval” —en cuyo caso se entiende mejor la orientación de la pregunta “¿Por qué no deberíamos estudiar filosofía medieval?”—, Marenbon se sumerge en el mar agitado de las periodizaciones para tratar de ofrecer una alternativa comprensible: entre otros motivos, el rechazo a la idea de lo “medieval” en la historia de la filosofía posibilita que las fronteras de lo que constituyen sus límites puedan quedar expuestas a la movilidad que sugieren las distintas interpretaciones sobre las líneas de continuidad y discontinuidad entre pensadores, conceptos y corrientes intelectuales¹³. No obstante y aún en el caso de propuestas que insisten en la delimitación de épocas muy extensas, se asume que las periodizaciones no tienen que forzar unos límites estrictos de exclusión, es decir, han de permitir establecer relaciones entre obras/autores más allá de las demarcaciones propuestas, o actuar en paralelo a delimitaciones asumidas.

* * *

La cuestión que Marenbon ha planteado y las propuestas que hace suyas, pasan por una justificación inicial que, aceptando los distintos valores que una historia de la filosofía medieval (y una historia de la filosofía en general) puede integrar, a pesar de las muchas obras y pensadores “anticuados” que integra: ayudan al filósofo a comprender en mayor amplitud cuestiones de segundo orden involucradas en la base de su reflexión; y permiten acceder de un modo más abarcante al reconocimiento de nuestra historia intelectual¹⁴.

No obstante, de entre las justificaciones a que hemos aludido la que puede considerarse más sugerente se presenta bajo el título “Hacer de lo familiar algo extraño”. Una justificación que Marenbon hace suya, aunque reconociendo que inspirado en la tesis de

13. Para abordar esta cuestión, el debate actual sobre la periodización de una Historia de la filosofía medieval y las propuestas de algunos grandes medievalistas contemporáneos, véase el epígrafe *Thirty Desiderata for Research on Medieval Philosophy in the Twenty-First Century*, en R. PASNAU, *op. cit.*, vol. 1, 3-7.

14. Son este tipo de justificaciones las que se asumen en la lectura más convencional a la que ha hemos aludido en n. 5.

Bernard Williams y su concepción de lo *intempestivo* —una tesis de la que Marenbon hace un uso explícito y en la que vamos a profundizar—¹⁵. Para comprender esta vinculación y su alcance resulta imprescindible detenerse en Bernard Williams.

Aunque más reconocido entre los pensadores anglosajones de la segunda mitad del siglo XX dentro del campo de la ética y los estudios de pensamiento clásico y la filosofía moderna, Williams se detuvo en la cuestión sobre el sentido de una historia de la filosofía en algunos de sus ensayos más reconocidos¹⁶. En ellos trató de propiciar una reflexión sobre el pasado volviendo la mirada hacia los grandes maestros, contribuyendo así a una mejor comprensión de los debates filosóficos actuales. En este sentido y rememorando a Nietzsche, Williams elabora una lectura del pasado y los estudios de Historia de la Filosofía desde lo que él mismo denomina su perspectiva *intempestiva* (*untimely*)¹⁷: “una perspectiva donde lo familiar puede llegar a resultar muy extraño, y lo extraño hacerse familiar”¹⁸. Dicho de otro modo, propiciando una sensación de extrañeza que pueda provocar el hiato que nos ayude a suspender momentáneamente nuestro juicio y dar un paso atrás ante el cuerpo a cuerpo

15. Algo que no sorprende, pues el mismo Marenbon reconoce sentirse muy próximo al pensamiento de Williams, véase J. MARENBON, *op. cit.*, 75, n. 6.

16. Para las obras más directamente relacionadas con nuestro estudio, véase especialmente, B. WILLIAMS, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, edición e introducción M. BURNYEAT (Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2006); *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth, Penguin, 1978), versión en castellano, B. Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, trad. J. A. Coll Mármol (Cátedra, Madrid, 1996); *Descartes' Use of Skepticism*, en M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition* (University of California Press, Berkeley, 1983) 337-352; *Descartes and the Historiography of Philosophy*, en J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics* (Clarendon Press, Oxford, 1994), 19-28; *Nietzsche's Minimalist Moral Philosophy*, en B. Williams, *Making Sense of Humanity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995) 65-78; *Philosophy as a Humanistic Discipline*, “Philosophy” 75 (2000) 477-496.

17. La decisión de traducir *untimely* por *intempestivo*, en lugar del más neutro *atemporal*, no es resultado de una decisión de estilo: se ha intentado mantener el juego de significados que vincula la lectura de Marenbon, Williams y el Nietzsche de las *Unzeitgemässe Betrachtungen*, obra que se tradujo al inglés como *Untimely Meditations* y al castellano como *Consideraciones intempestivas*.

18. B. WILLIAMS, *The Sense of the Past*, *op. cit.*, 259.

en la inmediatez de las disputas filosóficas contemporáneas —algo que, tal vez, podría contribuir a una reevaluación de los presupuestos que a menudo y de manera inconsciente ejercemos sobre dichas controversias, aunque “Muy a menudo, la historia de la filosofía no hace mucho por liberarnos de nuestras preconcepciones, por la simple razón de estar construida sencillamente a partir de nuestras preconcepciones”¹⁹ —.

En sus estudios de referencia sobre Descartes y al reflexionar sobre algunas de las interpretaciones que la historia de las ideas y la historia de la filosofía han construido en torno al pensamiento de Descartes, lo importante no es, advierte Williams, que la una sea histórica y la otra anacrónica, sino que ninguna puede ayudarnos a conciliar a Descartes con aquello que Nietzsche llamó la perspectiva “intempestiva” de nuestras inquietudes filosóficas. La primera porque, en sí misma, no propicia reflexión filosófica alguna; la segunda porque, la más de las veces, lo que aporta no es sino nuestra propia filosofía. En su “Descartes and the Historiography of Philosophy”, Williams se plantea una tesis sobre el sentido de la Historia de la Filosofía muy próxima a lo que Van Ackeren ha denominado *efecto alienación*²⁰. Conciérne a la Historia de la Filosofía que sus realizaciones sean, al menos en parte, filosofía, pero sin renunciar a una dimensión diacrónica que impida caer en el anacronismo —evitando creer, p. e., que introducirnos en el pensamiento de Platón es algo que podemos hacer con tan sólo leer los últimos trabajos publicados en *Mind*—:

Poner en uso la filosofía del pasado en términos de presente implica, hasta cierto punto, renunciar o ignorar la historia que subyace entre esa filosofía y la actualidad, y reconsiderar la filosofía como parcialmente independiente de su influencia real. De hecho, ha sido una particular especialidad de la historia de la filosofía analítica el aproximarse al pasado de este modo²¹.

19. B. WILLIAMS, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, op. cit., 23.

20. M. VAN ACKEREN, *What does Philosophy owe to its History? The Relation of Historical and Systematic Perspectives*, seminario impartido en el Institute of Philosophy (KU Leuven), 28/10/2015 (no publicado).

21. B. WILLIAMS, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, op. cit., 20.

Es en este sentido que Williams nos previenen de los efectos de una Historia de la Filosofía que pretenda abordar los textos como frutos dictados por el pensamiento contemporáneo, abstrayéndolos por completo de la historia de su contexto y sus influencias; presentando los textos del pasado en términos actuales, desentendiéndose de la construcción y del enriquecimiento que los conceptos van incorporando en su proceso de transmisión e intercambio del saber. Empero, el problema o el reto al que enfrentarse consistirá en lograr que la Historia de la Filosofía pueda contribuir hoy al enriquecimiento del pensamiento filosófico:

Para justificar su existencia, la Historia de la Filosofía debe mantener una distancia con respecto al presente, y debe hacer esto en términos que mantengan su identidad como filosofía. Es sólo en este sentido que puede ser realmente útil porque es sólo en este sentido que puede ayudarnos a desplegar ideas del pasado para tratar de comprender las nuestras²².

De este modo, la Historia de la Filosofía podría ser tratada como algo realmente valioso, porque es así como las ideas del pasado podrían ayudarnos a comprender nuestras ideas como “ideas de un presente”, aunque con vínculos históricos que a menudo desconecemos. Así, la Historia de la Filosofía contribuiría a no olvidar que lo familiar es, en muchas ocasiones, algo extraño, y lo extraño puede llegar a hacerse muy familiar. Abundando en esta idea, Williams recurre al conocidísimo y muy sugerente Prólogo de la segunda *Intempestiva*, donde Nietzsche reconoce:

[...] no sabría qué sentido tendría la filología [clásica] en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro²³.

22. *Ibidem*, 21.

23. F. NIETZSCHE, *Consideraciones Intempestivas*, II. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la*

Un pasaje donde se alude a la filología pero, obviamente y por el lugar donde este texto está inscrito, su referencia no es sólo la filología sino, fundamentalmente, los estudios históricos. Haciendo suyo este pensamiento, Williams rememora el tratamiento que la historia de la filosofía le ha otorgado a Descartes —cuyo pensamiento William conoce a fondo— como un buen ejemplo para insistir en su argumento: el sentido de extrañamiento sobre nuestras apropiaciones filosóficas es aquello que la vertiente filosófica de una Historia de la Filosofía puede ayudarnos a alcanzar. Ese sentido de “extrañamiento” requeriría de una Historia de la Filosofía que nos ayudase a liberarnos de nuestras anticipaciones; pero ello resultaría tan complejo como prácticamente irrealizable pues, en buena medida y como se acaba de insistir, la historia de la filosofía esta construida en base a preconcepciones muy significativas. Véase, por ejemplo, el papel que se le ha concedido a Descartes como iniciador de la modernidad —un papel que el propio Descartes contribuye a divulgar a través de la forma de presentarse a sí mismo, tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*—²⁴. Una posición que hoy resulta relativamente admisible, pues considerar que el pensamiento cartesiano es el origen de la filosofía moderna implica un concepto de modernidad actualmente en revisión²⁵. La idea de modernidad ha sido reflejo de diversas preconcepciones que concurren en las distintas nociones de filosofía que se han ido gestando, baste poner como ejemplo el punto de vista que a lo largo del s. XX ha ido situando la

historia para la vida, trad. G. Cano (Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999) 39.

24. Es un sentido que transmite la “Primera parte” del *Discurso*, así como el *Resumen de las seis meditaciones siguientes* y la *Primera meditación* de las *Meditaciones*: con su crítica al pasado y su escepticismo, Descartes se presenta como un *iniciador*.
25. Son numerosos los trabajos actuales que reflexionan sobre el problema y las consecuencias de continuar situando a Descartes como inicio de la modernidad. Entre otros, puede consultarse la edición coordinada por Robertson, McQuat y Vinci, donde desde distintas perspectivas contemporáneas se aborda la cuestión de la “modernidad” de Descartes, véase, N. ROBERTSON, G. MCOUAT, T. VINCI (eds.), *Descartes and the Modern* (Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008). Para un análisis reciente que analiza y las raíces tardomedievales del pensamiento cartesiano, particularmente sus vínculos con la epistemología tardomedieval, véase L. J. PRIETO LÓPEZ, *Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 33/1 (2016) 33-57.

filosofía del lenguaje, en mayor medida que la epistemología, en el corazón mismo de la filosofía —algo que en el ámbito de la filosofía analítica ha contribuido a aproximar la identidad de la modernidad a épocas tan recientes con los siglos XVIII y XIX, llegando incluso a situar a Frege como fundador “legítimo” o culminación de la filosofía moderna—²⁶. Un punto de vista que, lógicamente, concibe a Descartes de un modo muy distinto al habitual y que, aceptando el considerarlo como parte del discurso de una nueva filosofía, asigna a Descartes más un papel de antihéroe que como triunfante inaugurador de la modernidad²⁷.

Pero no toda interpretación de Descartes como eslabón que conduce a la filosofía actual tiene por qué tratarlo como un antihéroe. Se lo puede considerar el fundador de una filosofía moderna a la que todavía pertenecemos, en virtud de las características más generales de su obra que nos esforzamos en compartir: un pensador que trata de convencer mediante argumentos y cuyo punto de partida no se encuentra vinculado a un problema de carácter religioso. Lo mismo que ocurre con su faceta de anti-héroe, esta forma de entender a Descartes es dependiente de una valoración de su pensamiento como portador de un sentido particular de filosofía:

[...] del mismo modo, aquellos que desean separarse de la “filosofía moderna”, manteniendo a Descartes como el fundador

26. Para un examen detallado de esta tesis, véase B. WILLIAMS, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, op. cit., 24.

27. Por lo general, ha escrito Williams, cuando en un curso de Filosofía se hace la introducción a Descartes, casi siempre se lo presenta como alguien poseedor de una gran debilidad por los dilemas del escepticismo y la certeza matemática. Obviamente, de poco sirve esto para comprender a Descartes o el escepticismo, y es bastante perjudicial para alcanzar un sentido de la filosofía y de su historia: si uno presenta a Descartes como el fundador de la filosofía moderna atrapado en el problema del escepticismo; si se afirma que en Descartes el problema del escepticismo es interesante no para su solución, sino por los motivos que conducen a él; y si a Descartes se lo representa no ya como un pensador interesado en el escepticismo, sino como alguien atrapado en la historia, un estudiante podrá llegar a creer que Descartes ha sido superado por la historia e, incluso, que una materia que lo tiene como su fundador y que insiste en la importancia de leer sus obras, no puede ser tomada muy en serio. Véase B. WILLIAMS, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, op. cit., 25.

de un cierto período de la historia de la filosofía, no pueden dejar de hacerlo sin actuar interpretándolo mediante formas que acaban derivando en un conjunto de instancias filosóficas. [...] La necesidad de separar las actividades que a los autores les gustaría que investigásemos de aquello que ahora se encuentra delimitado como algo que ha sido “filosofía moderna” les obliga a identificar un conjunto de actividades filosóficas recientes —las actividades de una “moderna filosofía”— precisamente como habiendo quedado influidas por Descartes²⁸.

De este modo, se corre el riesgo de quedar atrapado en un círculo vicioso pues, por un lado, se toma tan en serio la historia de la filosofía que se la convierte en una tradición y, al mismo tiempo, se tiende a detectar, tal vez forzosamente, una continuidad de intereses y supuestos que permiten hablar de “influencias”. Sin embargo, al realizar un análisis más detallado, se descubre que estas influencias y esta tradición se han constituido a través de una serie de preconcepciones que se condicionan mutuamente. Los pensadores que tanto apelan a la tradición y a la idea de “influencia” tal vez no hayan logrado alcanzar otra cosa que un uso parcial y selectivo de los maestros que les preceden. Y aunque el reconocer esta forma de proceder no implique destruir la imagen de la tradición, tal vez no logre otra cosa que constituirla como una “tradición del malentendido” con un efecto perjudicial sobre el uso que el lector postmoderno puede hacer de la tradición: cuanto mejor se entiende a los autores de la tradición, menos acorde parece su lectura con una “modernidad” que da la impresión de quererse superar, es decir, menos parece que los grandes pensadores de la tradición concuerden necesariamente con la “modernidad” que se pretende superar.

Una de las instancias más interesantes de la tradición “moderna” puede consistir en el hecho de que los miembros que conforman dicha tradición, incluido Descartes, pueden no responder a aquello que la historia de la tradición les demanda. Pues, tal y como ha sido utilizado por la historia de la filosofía, resulta de lo más inte-

28. *Ibidem*, 25.

resante constatar su capacidad de perturbar las expectativas de unos y otros: aceptar como un hecho la tradición de la modernidad, con Descartes como su fundador, nos enfrenta exactamente con aquello que dábamos por hecho. Una situación que resulta claramente perturbadora cuando constatamos que tanto Descartes como el resto de los supuestos fundadores de la modernidad resultan unos seres tan extraños como pueden llegar a serlo cuando todavía se los valora como parte constitutiva de la tradición:

Lo que en su sentido original se denominó “la historia de la filosofía” es esencial para cualquier actividad que pretenda dar un sentido filosófico al escribir históricamente sobre filosofía. Ese sentido se encuentra fundamentalmente en la posibilidad de que el ser de la filosofía del pasado sea intempestivo [*untimely*], y ayude a convertir en extraño lo que asumimos como familiar²⁹.

Para ello, Williams cree que la Historia de la Filosofía debe separarse de dos tendencias con las que a menudo ha sido asociada: por un lado, debe evitar la tendencia a investigar sólo aquellos problemas que considera relevantes para el mundo contemporáneo —aunque asumiendo que la distancia histórica comporta un elemento muy significativo—; por otro lado, resulta fundamental no identificar la Historia de la Filosofía sólo como un estudio sobre la “historia de las influencias”, ni reducir el uso de los textos originales a una o muy escasas tradiciones filosóficas —pues ello implicaría la destrucción de un más que deseable “sentido de extrañamiento”, al seguir un camino que precisamente volvería a introducirnos en el lugar donde ya estábamos posicionados y sin facilitar enriquecimiento alguno—. Hay que combinar, pues, el uso de los materiales filosóficos presentes con una comprensión histórica que nos permita descubrir y convertir la filosofía del pasado en una estructura filosófica lo suficientemente extraña, como para que nos ayude a cuestionar nuestra situación presente, así como la interpretación de la tradición que

29. *Ibidem*, 26.

hemos heredado. De este modo, la Historia de la Filosofía no se justifica como una base de referencias contextuales, no asume identidades transhistóricas, ni tampoco una total diferencia entre el debate histórico y el debate actual.

El soporte de las tesis de Williams se localiza, al menos en parte, en el análisis nietzscheano de lo *intempestivo* (*unzeitgemäß*), pero también en lo que Van Ackeren ha denominado el “efecto *alienación*” al que hemos aludido anteriormente. La expresión “efecto *alienación*” alude a la relación entre el carácter de lo “intempestivo” y la idea de “extrañamiento” que se integra en un uso del término alemán *alienación* como *Verfremdung*, no como *Entfremdung*³⁰. En este sentido, la expresión hace referencia al conocido *efecto de extrañamiento* (*Verfremdungseffekt*)³¹ del teatro de Bertolt Brecht, más concretamente a un texto donde Brecht explica qué es y cómo se logra este “efecto” en el teatro clásico chino:

Sobre todo, el artista chino nunca actúa como si existiese una cuarta pared además de las tres que lo rodean. El [actor] manifiesta su conciencia de ser observado. Esto elimina inmediatamente una de las ilusiones características de la escena europea. La audiencia ya no puede mantener la ilusión de ser el espectador invisible en un evento que realmente está sucediendo. [...] El objetivo del artista consiste en parecer extraño, incluso sorprendente, a la audiencia. Esto lo logra examinándose a sí mismo y a la obra con curiosidad. Como resultado, todo lo que él presenta posee el toque de lo asombroso. De este modo, las cosas cotidianas se elevan por encima del nivel público de lo obvio y automático³².

30. Para las implicaciones y las diferencias entre *Verfremdung* y *Entfremdung*, véase E. BLOCH, *Entfremdung, Verfremdung: Alienation, Estrangement*, en E. MUNK (ed.), *Brecht* (Bantam Books, New York, 1972) 7-11.

31. La expresión *Verfremdungseffekt* está tomada del formalismo ruso (*priyom otstraneniya*), concretamente del uso con el que Viktor Borisovich Shklovsky se refiere al sentido del arte en general, y a la forma de lograr que los objetos, incluso los más familiares, puedan ser percibidos no tanto como objetos que poseen sentido para nosotros, sino desde el sentido que podrían poseer en sí mismos.

32. Aunque la versión en castellano B. BRECHT, *Escritos sobre teatro*, trad. G. Dieterich

Brecht no pretende que el espectador se identifique con los personajes. Si durante la representación el actor de teatro chino es capaz de separarse de su papel, y volver a retomarlo, en el teatro épico de Brecht los actores pueden detenerse en medio de la obra para, después de reflexionar, retomar su actuación, propiciando así una visión del texto más abierta a la participación del espectador, que ahora actúa como intérprete. Se trata de un modo de “*hacer que lo familiar parezca extraño*” por parte del actor, y donde se pretende que el público haga lo mismo que hace el actor con respecto a la obra, ayudándole a implicarse en la representación y en su contenido, pero sin empatizar o identificarse con los personajes de la obra. No es un distanciamiento en el sentido de un rechazo, o de mantenerse al margen (eso sería *Entfremdung*), sino de poder llegar a aceptar, rechazar o criticar aquello que se presenta como algo que, tomando una cierta distancia, le permita volver a la representación, sintiéndose implicado por el efecto que lo representado puede tener sobre su propio pensamiento.

Si reflexionando sobre el sentido que todavía podemos descubrir en la labor de la filología clásica y el estudio de la historia, Nietzsche propone actuar en contra y por encima de nuestro tiempo para luchar, precisamente, a favor de un tiempo futuro, con la idea de hacer extraño lo familiar —para que, tal vez, lo extraño pueda volver a hacerse familiar—. Es este el sentido con el que Williams parece proponer un interesante proceso de ida y vuelta: “hacer de lo familiar algo extraño” y, a su vez, “hacer extraño lo familiar”.

Williams ha insistido en que la contribución de la Historia de la Filosofía a la filosofía no puede consistir en revelar voces del pasado que puedan participar directamente en el debate contemporáneo; por el contrario, consiste en mostrar voces de antaño que

(Alba Editorial, Barcelona, 2004), agrupa algunos pasajes de Brecht sobre el teatro chino, no se incluye éste que cito; la traducción la he tomado de la edición inglesa de John Willet, véase B. BRECHT, *Alienation Effects in Chinese Acting*, en *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, trad. J. Willet (Eyre Methuen, London, 1964) 91-99. Para la edición original en alemán, véase B. BRECHT, *Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst*, en *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, vol. 22 *Schriften 2. 1933–1942* (Suhrkamp, Frankfurt, 1988-1998) 200-210.

no pudiendo tomar parte en este debate, mantienen su capacidad de poner en tela de juicio cualquier supuesto que contribuya al debate contemporáneo. Ello implicaría no tanto un captar que en lo aparentemente familiar hay algo que nos resulta extraño, sino un percibir en lo extraño algo que puede resultarnos familiar; porque nuestra percepción del pasado, de un pasado que creíamos extraño, podría ser reconocido como formando parte de nuestro presente — es decir, donde hoy descubrimos que algo del pasado forma parte de nuestro presente—. Al mismo tiempo, “hacer de lo familiar algo extraño” (captar que en lo aparentemente familiar hay algo que nos es extraño) tendría el sentido de “extrañamiento” que forma parte del *efecto alienación*: tomar distancia con respecto a nosotros y nuestra percepción de las cosas como intérpretes capaces de distanciarnos y contemplarnos como actores de una representación.

En su declarada proximidad con Nietzsche, tal y como Williams parece interpretarlo, el proceso implica, insistimos, el “extrañamiento” de lo familiar y la “familiaridad con lo extraño”; es decir, un momento del proceso que se encontraría vinculado a la idea de preservar el pasado como pasado, pero poniendo de manifiesto las “anticipaciones” del pasado que subyacen en el presente. Porque nuestra percepción del pasado, de un pasado que creíamos extraño, puede ser reconocido como formando parte de nuestro presente, donde aún hay algo del pasado que forma parte de nuestro presente; como algo que la Historia de la Filosofía debe facilitar: manteniendo una cierta distancia histórica con respecto al presente se facilitará un despliegue de ideas del pasado que ayuden a comprender las nuestras —algo que, a su vez, permitirá a dichas ideas sustentar su identidad como filosofía—. Rememorando el pasaje de Williams que hemos citado más arriba, donde se insiste en la idea de una Historia de la Filosofía que contribuya a que lo familiar pueda parecer extraño, y que su aportación no consista, como los filósofos de la tradición analítica pensaban...

[...] en sugerir voces de antaño que puedan ser escuchadas como parte de los debates contemporáneos: precisamente no. [Consiste] en sugerir voces de antaño que *no* podrían ser escu-

chadas tomando parte en los debates contemporáneos, y que de este modo ponen en tela de juicio cualquiera de los supuestos que hacen posibles los debates contemporáneos³³.

Volviendo a Marenbon podríamos advertir que este sería, precisamente, uno de los servicios que una filosofía “anticuada” podría prestar a nuestro debate filosófico, aunque él mismo advierta: exponer al filósofo a una discusión no directamente vinculada al presente, puede que aleje a la Historia de la Filosofía de los intereses del filósofo contemporáneo y, de este modo, tan sólo obtendría un beneficio indirecto.

Williams había insistido en que la contribución de una Historia de la Filosofía a la filosofía no podrá consistir en atraer voces del pasado que puedan participar en el debate contemporáneo, sino en mostrar voces del pasado que, no pudiendo tomar parte en la disputa, tengan la capacidad de poner en tela de juicio cualquier supuesto que contribuya al debate contemporáneo.

¿Cómo, entonces, podrían resultar atractivos estos efectos indirectos? La propuesta de Marenbon se orientaría en este sentido: limitando el valor de la Historia de la Filosofía en relación con el efecto que puede mantener para los intereses de primer orden del filósofo contemporáneo —un valor que sí podría conservar al abordar cuestiones y conceptos centrales de segundo orden—. Por tanto, “Como una disciplina histórica especializada dentro de la filosofía, destinada a ayudar a los filósofos a comprender mejor su materia de estudio y responder a cuestiones de segundo orden sobre ella”³⁴.

En la interpretación que Marenbon hace de Williams se aceptan las tesis de un pasado que, sin formar parte del debate presente, posea la capacidad de intervenir en el debate que se produce en el ámbito de las cuestiones y conceptos de segundo orden.

No obstante, en el contexto de su reflexión sobre la posibilidad de una Historia de la Filosofía Medieval, ¿qué sería este “pasado”,

33. Palabras de Adrian Moore a Patricia Williams para el *Prefacio* a *The sense of the past* (*op. cit.*, ix-x).

34. J. MARENBN, *Why study Medieval Philosophy?*, *op. cit.*, 73.

cuáles son las cuestiones de segundo orden? Da la impresión de que el pasado con capacidad para llegar a convertirse en familiar no es tanto el pasado “anticuado” de una “filosofía anticuada” sino aquél que tiene capacidad de transgredir fronteras. Ese pasado lo constituyen obras e ideas que pueden verse actualizadas o incluidas en conceptos de segundo orden con capacidad de poner en tela de juicio algunos supuestos o anticipaciones que pueden rastrearse en el trasfondo del debate contemporáneo, donde un modo de hacer historia de la filosofía puede contribuir a trazar líneas de continuidad y apuntar discontinuidades. O dicho de otro modo, como una vía para ayudarnos a desvelar qué hay de “extraño” entre los implícitos que aceptamos como propios, entre los innumerables supuestos que a menudo se han apropiado de nosotros; pero también, como hermenéutica de un pasado del que formamos parte y que nos constituye.

La aportación de Marenbon deja un buen número de preguntas sin responder en un debate sobre lo “medieval” y la posibilidad de una Historia de la Filosofía Medieval que todavía hoy forma parte de la reflexión filosófica contemporánea. No obstante, resulta del todo razonable asumir que, por ejemplo, algunas de las grandes aportaciones filosóficas realizadas por los maestros de los siglos XII al XIV contienen problemas y conceptos que siguen presentes entre las cuestiones de segundo orden que la filosofía contemporánea continúa debatiendo —entre ellas, la pregunta por la filosofía—. La reflexión de Marenbon vienen a poner de manifiesto que en el terreno de sus propias cuestiones de segundo orden —también aquellas que esgrime como historiador de la filosofía medieval—, la inspiración a dichas cuestiones mantiene una interesante vinculación con Williams. A su vez, la lectura de ambos se enriquece notablemente cuando se ve matizada desde la noción de extrañamiento (Brecht) a la que Van Ackeren se ha referido por medio de la expresión *efecto alienación*.

El análisis de la propuesta de Marenbon-Williams —con ciertas reminiscencias nietzscheanas y matizaciones brechtianas—, forma parte de las reflexiones previas orientadas a un proyecto de investigación en torno a la implementación de nuevos métodos para la investigación histórica. Es en este contexto que el “hacer de lo fa-

miliar algo extraño” y el descubrir un pasado que forma parte activa de nuestro presente, se asume no sólo como una legitimación de la perspectiva que el historiador de la filosofía puede aportar al debate filosófico; se plantea como un intento inspirador con el que tratar de responder a las tesis del viejo antagonismo entre quienes excluyen al historiador de la filosofía como parte de la comunidad filosófica: un antagonismo que durante demasiado tiempo y desde algunas prominentes filas del pensamiento analítico ha hecho oídos sordos a otras voces que, muy próximas a su contexto cultural e intelectual, no renuncian a seguir defendiendo la extraordinaria aportación filosófica que puede lograrse a partir de un modo de hacer Historia de la Filosofía. Ahora bien, se trata de una contribución que reclama al historiador de la filosofía una reflexión sobre los fundamentos de la metodología que emplea, su alcance y límites, así como una integración más creativa de los procesos involucrados en la transmisión e intercambio del saber —de hecho y como se acaba de mencionar, el estudio y análisis que aquí se ha presentado forma parte de un proyecto más amplio que investiga nuevas vertientes metodológicas en el campo de la Historia de la Filosofía—. Dichas investigaciones se irán plasmando en sucesivos trabajos, pero el que aquí se ha presentado constituye el que consideramos un enriquecedor y, en cierto sentido, un nuevo punto de partida.

REFERENCIAS

- J. A. AERTSEN, A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Walter de Gruyter, Berlin, 1998).
- E. BLOCH, *Entfremdung, Verfremdung: Alienation, Estrangement*, en E. MUNK (ed.), *Brecht* (Bantam Books, New York, 1972) 7-11.
- B. BRECHT, *Alienation Effects in Chinese Acting*, en *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, trad. J. Willet (Eyre Methuen, London, 1964) 91-99.
- B. BRECHT, *Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst*, en *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, vol. 22 *Schriften 2. 1933–1942* (Suhrkamp, Frankfurt, 1988-1998) 200-210.

- B. BRECHT, *Escritos sobre teatro*, trad. G. Dieterich (Alba Editorial, Barcelona, 2004).
- J. HALDANE (ed.), *Analytical Thomism*, “The Monist” 80/4 (1997).
- J. MARENBON, *Why Study Medieval Philosophy?*, en M. VAN ACKEREN, T. KOBUSCH, J. MULLER (eds.), *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position* (Walter de Gruyter, Berlin, 2011) 65-78.
- J. MARENBON, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction* (Oxford University Press, Oxford, 2016).
- F. NIETZSCHE, *Consideraciones Intempestivas*, II *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. G. Cano (Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1999).
- R. PASNAU (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 vols. (Cambridge University Press, Cambridge, 2010).
- J. PETERS (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective* (Routledge, New York-London, 2013).
- L. P. PRIETO LÓPEZ, *Ockham, Suárez y Descartes: transición de las noéticas tardomedievales*, “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 33/1 (2016) 33-57.
- N. ROBERTSON, G. MCOUAT, T. VINCI (eds.), *Descartes and the Modern* (Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008).
- R. RORTY, K. SKINNER, J. SCHNEEWIND, *Philosophy in History* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984).
- M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis* (Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015).
- T. SORELL, J. ROGERS (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 2005).
- M. VAN ACKEREN, T. KOBUSCH, J. MULLER (eds.), *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position* (Walter de Gruyter, Berlin, 2011).
- B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth, Penguin, 1978).
- B. WILLIAMS, *Descartes’ Use of Skepticism*, en M. BURNYEAT (ed.), *The Skeptical Tradition* (University of California Press, Berkeley, 1983) 337-352.

- B. WILLIAMS, *Descartes and the Historiography of Philosophy*, en J. COTTINGHAM (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics* (Clarendon Press, Oxford, 1994) 19-28.
- B. WILLIAMS, *Nietzsche's Minimalist Moral Philosophy*, en B. WILLIAMS, *Making Sense of Humanity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995) 65-78.
- B. WILLIAMS, B., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, "Philosophy" 75 (2000) 477-496.
- B. WILLIAMS, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, edición e introducción M. BURNYEAT (Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2006).